Verbum Vitae
28 (2015) 461-473

Ks. Andrzej Draguła, *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* (Biblioteka „WIĘZI” 310; Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2015). Ss. 211. 35 zł. ISBN 978-83-62-610-785

Przedmiotem zainteresowania autora książki jest Łukaszowa perykopa o dwóch uczniach zmierzających do Emaus, do których przyłącza się Nieznany Wędrowiec, otwierając im Pisma i wykazując konieczność męki Mesjasza. Przymuszony do noclegu Anonimowy Pielgrzym, w czasie łamania chleba objawia swą prawdziwą tożsamość jako Zmartwychwstały (Łk 24,13-35). Tekst doskonale znany dzięki liturgii i sztuce. Paradoksalnie, jego popularność nie przekłada się na dostateczną liczbę publikacji w języku polskim, zwłaszcza egzegetyczno-teologicznych. Autor podziela tę opinię we wstępie: „Temat mało znany i słabo wykorzystany – zarówno w teologii, jak i w życiu duchowym” (s. 8). Monografia autorstwa ks. Andrzeja Draguły jest zatem ze wszech miar potrzebna i oczekiwana.

Sama koncepcja książki nie jest nowa, gdyż monografia ks. Draguły ma swoje odpowiedniki w innych językach[1], także w języku polskim[2]. Sednem tejże koncepcji

[1] Dla przykładu: B. Chenu, *Disciples d'Emmaüs* (Paris 2003); G. Haldas, *Mémoire et résurrection. Chronique extravagante* (Lausanne 1991).

[2] Z. Mikołejko, *Emaus oraz inne spojrzenia do wnętrza Pisma* (Gdańsk 1998); R. Przybylski, *Ogrom zła i odrobina dobra.* Cztery lektury biblijne (Warszawa 2006).

jest zastosowana metoda czytania tekstu Łukaszowego, a mianowicie lektura przez pryzmat historii oddziaływania tego tekstu. Bibliści nazywają taki sposób czytania Biblii *Wirkungsgeschichte*, *reception history, histoire de la réception*. Przyjmując taką metodę, autor nigdy nie narazi się na niebezpieczeństwo bycia jedynie zbieraczem wypowiedzianych już myśli, gdyż kultura nieprzerwanie zaskakuje nowymi interpretacjami i reinterpretacjami starych tekstów, a zwłaszcza tego jedynego Tekstu, nieustannie czytanego i wiecznie nowego. Autor następująco wyjaśnia obraną przez siebie drogę pracy z tekstem: „[...] inaczej, niż to się dzieje w książkach biblistów, komentatorów czy egzegetów – nie zajmują mnie w tej książce rozważania na temat redakcji tekstu, literackiego gatunku perykopy, jej autorstwa, funkcji liturgicznej czy genezy powstania. [...] Myślę o Emaus jako fakcie utrwalonym w ewangelicznej narracji i o Emaus jako fakcie wielokrotnie przetwarzanym i reinterpretowanym w naszej kulturze. Wydarzenie Emaus jest wciąż żywe nie tylko w tym znaczeniu, że ma w sobie ową mityczną wiecznotrwałość, ale także dlatego, że nieustannie jest obecne w chrześcijańskiej kulturze" (s. 10). Choć autor zarzeka się, iż nie idzie za metodą stosowaną przez biblistów, w istocie jej używa.

Z punktu widzenia metody autor podjął się trudnego zadania. Przytaczany w książce Lucien Rudrauf zliczył 273 (!) wizerunki przedstawiające ucztę w Emaus. Reprezentują one aż 56 różnych typów kompozycji (s. 131). Siłą rzeczy zatem autor musiał dokonać selekcji materiału. Wartością książki ks. Draguły, w porównaniu do publikacji obcojęzycznych, jest odniesienie do kultury polskiej, zarówno tej „wysokiej", zwłaszcza literatury (np. Marek Hłasko, *Ósmy dzień tygodnia*, s. 17-19; Andrzej Szczypiorski, *I ominęli Emaus*, s. 187-197), jak i ludowej (zob. s. 183-184). Należy podkreślić bogactwo wykorzystanych źródeł. Autor odwołuje się zarówno do licznych pisarzy starożytnych, jak i do dzieł średniowiecznych powstałych na Zachodzie (np. Hugon od św. Wiktora) i Wschodzie (np. Teofilakt z Ochrydy). Udanym przykładem wykorzystania źródeł patrystycznych jest opis różnorodnych inter-

pretacji dnia ósmego i trzeciego w rozdziale pierwszym. Jako publicysta autor jest także uważnym komentatorem życia współczesnego Kościoła, stąd wiele odwołań do tekstów ostatnich trzech papieży.

Autor nie jest biblistą, ale homiletą. I to czasownik ὁμιλέω (*homileō*), występujący w tej Łukaszowej perykopie (24,14.15), przyciągnął wiele lat temu uwagę autora. Jak sam wyznał, Łukaszowa perykopa stała się we współczesnej homiletyce „punktem wyjścia do budowania teologii homilii, wręcz paradygmatem dla biblijnego modelu kaznodziejstwa" (s. 7). W ramach ćwiczeń z homiletyki autor proponuje zatem swym studentom zadanie budowania definicji homilii na podstawie tego tekstu.

Na książkę składa się wstęp, trzynaście rozdziałów, zakończenie i indeks osób. Jeśli spojrzeć na książkę jako na przewodnik po lekturze Łukaszowej perykopy i recepcji tego tekstu w kulturze, z pewnością przydatna byłaby bibliografia zbierająca przynajmniej podstawowe publikacje dotyczące tekstu-źródła i jego „historii wpływu".

W pierwszym rozdziale („Dzień ósmy, dzień trzeci") autor kreśli szeroką panoramę interpretacji dotyczących chronologicznego umiejscowienia spotkania z uczniami w drodze do Emaus. W pierwszej, biblijnej części rozdziału dominujący głos mają autorzy odwołujący się do metody alegorycznej. Dla nich dzień ósmy, tradycyjna oktawa, oznacza błogosławieństwo, nieśmiertelność, życie wieczne, czas przyszły, nowe życie przy końcu świata, czasy szczęśliwości, zmartwychwstanie w Chrystusie, nowe zbawienie w Jezusie. Szukając odwołań do motywu dnia ósmego w kulturze współczesnej, autor sięga do powieści *Le huitième jour* kanadyjskiej pisarki Antonine Maillet, piosenki *Eight Days a Week* Bitelsów, opowiadania *Ósmy dzień tygodnia* Marka Hłaski, powieści *The Eight Day* amerykańskiego pisarza Thorntona Wildera, filmu *Le huitième jour* Jaco Van Dormaela. W analizie czasowego określenia „dnia trzeciego" autor, pomijając tym razem odwołania do kultury współczesnej, koncentruje się na obecności tego motywu w tradycji biblijnej, wraz z jego

chrześcijańskimi i judaistycznymi interpretacjami egzegetycznymi.

W rozdziale drugim („Kleofas i ten drugi") autor referuje opinie dotyczące tożsamości dwóch wędrowców zmierzających do Emaus. Wychodząc od istotnej dla Łukasza starotestamentalnej koncepcji dwóch świadków, autor zastanawia się nad tożsamością Kleofasa. Przesłanie książki z pewnością ubogaciłoby odwołanie do sugestii, obecnej między innymi w komentarzu François Bovona, jednego z najwybitniejszych współczesnych znawców Ewangelii Łukaszowej, utożsamiającej Kleofasa z wujkiem Jezusa[3]. Odnośnie do tożsamości drugiego ucznia autor przywołuje interpretacje widzące w nim Jakuba „Mniejszego" („brata Pańskiego", syna Kleofasa), żonę Kleofasa, Łukasza Ewangelistę, Piotra Apostoła, Natanaela (czyli Bartłomieja Apostoła) oraz, za św. Ambrożym, mieszkańca Emaus o imieniu Ammaus (Amman). W opinii autora anonimowość drugiego ucznia jest zaproszeniem skierowanym do czytelnika do zajęcia jego miejsca.

Tytuł rozdziału trzeciego („Castellum Emaus") pochodzi od nazwy rzymskiego fortu znajdującego się kiedyś w dzisiejszej arabskiej wiosce El-Qubeibeh, identyfikowanej przez krzyżowców z biblijnym Emaus. Autor prezentuje siedem możliwych lokalizacji Łukaszowego Emaus: Nikopolis (arab. Amwas, dzisiejsze Latrun), Kolonieh (Motza), Qaryat al'Inab (biblijne Kiryat Ye'arim, dziś Abu Gosh), Chammath, Khamasa (Chamseh, Chamseh el-Keniseh), Urtas i El-Qubeibeh. Najprawdopodobniej autor dokonał mniej lub bardziej nieświadomej pomyłki, sugerując, iż ktokolwiek krytycznie myślący identyfikuje Chammath, miejscowość leżącą nad brzegiem Jeziora Galilejskiego (!) z Łukaszowym Emaus (s. 46). Gdy w XVIII w. roz-

---

[3] F. Bovon, *L'Évangile selon Luc (19,28 – 24,53)* (Commentaire du Nouveau Testament 3d; Genève 2009) 444 = *Das Evangelium nach Lukas*. IV. *Lk 19,28-24,53* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3; Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf 2009) 559. Niestety, ten obszerny, czterotomowy komentarz do Ewangelii Łukasza, omawiający także każdą perykopę z punktu widzenia historii recepcji, nie jest cytowany przez autora.

poczęto naukowe badania topograficzne w Ziemi Świętej, H. Reland stwierdził jedynie, iż w ówczesnej Palestynie istnieją trzy miejscowości, które noszą nazwę Emaus: *Tria sunt nomine Emmaunti nota in Palaestina.* Obok Łukaszowego Emaus (mając na myśli franciszkańskie El-Qubeibeh) oraz Amwas (czyli Nikopolis) trzecim było Emaus znane już w czasach Jezusa (zob. Józef Flawiusz, *Bellum Judaicum* 4,11) i leżące na południe od Tyberiady, nad Jeziorem Galilejskim, zwane z hebrajskiego *chammath* (od znajdujących się tam gorących źródeł)[4]. Nikt jednak nigdy nie sugerował, że galilejskie Emaus jest Łukaszowym Emaus. *À propos* gorących źródeł i Łukaszowego Emaus, w 1994 r. W. Zwickel zasugerował, iż El-Hammam Ram (Bir el-Hammam), miejscowość leżąca w linii prostej 10 km na północ od jerozolimskiego wzgórza świątynnego, w której w starożytności funkcjonowały gorące źródła, jest prawdopodobnie Łukaszowym Emaus[5]. Prezentacja autora, za wyjątkiem wtrętu o galilejskim Chammath, opiera się w dużej mierze na dysertacji doktorskiej J.C. Laney'a, *Selective Geographical Problems in the Life of Christ* (Dallas Theological Seminary 1977), której rozdział „The Identification of Emmaus" dostępny jest w internecie. Kwestia lokalizacji jest dyskutowana od starożytności, a powstałe w ostatnich dwóch wiekach publikacje dotykające tego tematu liczą się w dziesiątki[6]. W świetle nowszych opracowań traktujących o lokalizacji Emaus wskazuje się

[4] Hebrajska nazwa tego galilejskiego Emaus występuje: w Józef Flawiusz, *Antiquitates* 18,36. Jest ono identyfikowane z miejscowością wzmiankowaną w Joz 19,35. Por. H. Reland, *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata* (Amsterdam 1714) II, 168, 309, 360-363, 425-431, 447, 758-761; K. Furrer, „Noch einmal das Emmaus des Josephus, das Hammat der Bibel, Hammata des Talmud am See Genezareth", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 13 (1890) 194-198, szczególnie 195.

[5] W. Zwickel, „Emmaus, ein neuer Versuch", *Biblische Notizien* 74 (1994) 33-36.

[6] W monografii J. Wanke, *Die Emmauserzählung.* Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35 (EThS 31; Leipzig 1973) wspomnianych jest ponad 40 publikacji traktujących o lokalizacji biblij-

przynajmniej dziewięć prawdopodobnych miejsc, z których tylko trzy mają oparcie w chrześcijańskiej tradycji pobożnościowej (Nikopolis, Abu Gosh, El-Qubeibeh)[7]. Kwestia nadal nie jest rozstrzygnięta. Zdumiewa zatem optymizm autora opowiadającego się jednoznacznie za El-Qubeibeh, które – w jego opinii – „wygrywa spór o prawo do bycia biblijnym Emaus" (s. 49). Z pewnością „historia, geografia i – co najważniejsze – Pismo" nie wskazują w sposób usuwający wszelkie wątpliwości na tę lokalizację. (Przypomnijmy, iż El-Qubeibeh „stało się" Emaus dopiero w czasach krzyżowców). Ze swej strony, w książce o Emaus idącej za metodą *Wirkungsgeschichte* oczekiwałbym jeszcze wzmianki o symbolicznej interpretacji lokalizacji miejsca rozpoznania Nieznajomego Wędrowca przez dwóch uczniów poświadczonej przez *Codex Bezae*, gdzie w Łk 24,13 znajdujemy nazwę ΟΥΛΑΜΜΑΟΥΣ. Idzie o Oulammaous, czyli Betel, miejsce wizji Jakuba (Rdz 28,19 LXX: *Oulamlous*). Analiza tego starożytnego świadectwa, a dokładnie porównanie pomiędzy Jakubowym doświadczeniem w Betel i doświadczeniem uczniów w Emaus, byłaby okazją do wyciągnięcia ciekawych wniosków teologicznych, egzystencjalnych i duchowych[8].

---

nego Emaus. Dodajmy, iż nawet ta bibliografia w chwili swej publikacji nie była kompletna.

[7] Do podanych przez autora sześciu lokalizacji, wliczając jako siódmą El-Hammam Ram, należy jeszcze dodać dwie miejscowości: Beit Nekofa / Nakkuba (1 km na wschód od Abu Gosh; pierwsze znane świadectwo pisane z 1668 r.) oraz Beit Ulma (1 km na północ od Kolonieh / Motza; identyfikowane jako Łukaszowe Emaus od XIV w.). Zob. V. Michel, „Emmaus in Lukas 24,13: Traditionsentwicklung und Textkiritk", *Emmaus in Judäa. Geschichte – Exegese – Archäologie* (red. K.-H. Fleckenstein – M. Louhivouri – R. Riesner) (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 11; Basel 2003) 123-124, 135-141.

[8] Zob. J. Read-Heimerdinger, „Where is Emmaus? Clues in the Text of Luke 24 in Codex Bezae", *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts.* The Papers of the First Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament (red. D.G.K. Taylor) (Text and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature 1; Birmingham 1999) 229-244. Faktem jest jednak, iż relacje pielgrzymów pomiędzy XIV a XVII w., znających lekcję z *Codex Bezae*, ale niedostrzegających

Reasumując, może jak w przypadku nieznanej tożsamości „innego ucznia”, także i tutaj precyzyjna lokalizacja wymyka się naszym kalkulacjom. W istocie współcześni chrześcijanie Ziemi Świętej gromadzą się w Poniedziałek Wielkanocny zarówno w El-Qubeibeh, sprawując liturgię wraz z miejscowymi franciszkanami, jak również, czego nie dostrzega autor, w Latrun-Nikopolis, modląc się razem z łacińskim patriarchą Jerozolimy. Konkludując słowami ks. Draguły: „Emaus bowiem to nie tyle miejsce, ile stan umysłu i serca” (s. 50)[9].

W kolejnym rozdziale („Smutek”) autor analizuje postawę dwóch uczniów, zanim dołączył do nich Nieznajomy Wędrowiec. Ks. Draguła przywołuje obraz Daniela Bonnella oraz drzeworyt Karla Schmidta-Rottluffa, jedne z niewielu przedstawień samotnych dwóch uczniów w sztuce. Historię wędrujących uczniów autor opowiada także słowami refleksji kard. Jorge M. Bergoglio, który porównuje ich sytuację duchową do przeżyć bohaterów przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Kluczem w zrozumieniu obu tekstów jest kategoria „bliskości” cha-

---

aluzji do Księgi Rodzaju w wersji LXX, identyfikują Emaus / Oulammaous z miejscowością Beit Ulma, za sprawą podobieństwa fonetycznego: Ulma = Ulammaus. Zob. L. Heidet, „Emmaüs”, *Dictionnaire de la Bible* (red. F. Vigouroux) (Paris 1899) II, 1758.

[9] Pozwolę sobie na przytoczenie jednej z ciekawszych hipotez, która jest nieobecna w recenzowanej książce. V. Michel („Emmaus”, 145-149), dokonując własnego przekładu starożytnego tłumaczenia syryjskiego Ewangelii Łukasza interpretuje odległość 60 stadiów jako miejsce spotkania Jezusa z uczniami w drodze do Emaus, a nie jako dystans pomiędzy Emaus a Jerozolimą: *Und siehe, zwei von ihnen waren an demselben Tag gehend zu einem Ort mit Namen Emmaus. Und sie retteten sich sechzig Stadien von Jerusalem weg* (146). Tekst syryjski lokalizuje zatem miejsce i początek zbawczego spotkania, a nie miejscowość i brzemienny finał tegoż spotkania! Doświadczenie Emaus, doświadczenie objawiającego się Boga, rozpoczęło się już w drodze do Emaus, gdy Bóg pozostawał jeszcze nierozpoznany. Zdaniem V. Michela późniejsi kopiści tekstu Łukasza, nie odczytawszy tego pierwotnego zamiaru autora, poprawiali tekst wstawiając 160 stadiów (i tworząc tzw. tekst palestyński), sądząc że Łukasz ma na myśli odległość między Jerozolimą a ówcześnie dobrze znanym Emaus (Nikopolis) w Judzie.

rakteryzująca Jezusa, Zmartwychwstałego Samarytanina. Ks. Draguła analizuje także homilię papieża Franciszka, w której ucieczka i smutek uczniów rozczarowanych „nagością" Boga i klęską Mesjasza interpretowane są jako ikona doświadczenia współczesnych chrześcijan, uciekających i rozczarowanych rzeczywistością Kościoła.

W rozdziale piątym („Homilia"), poprzez analizę trzech czasowników: *antiballō* (24,17), *homileō* (24,14.15), *syzētheō* (24,15), opisujących rozmowę dwóch uczniów, autor demonstruje, iż powyższa wymiana zdań nie była niezaangażowaną pogawędką, ale burzliwą dyskusją. Przedmiotem gorącej debaty było wydarzenie Jezusa. Co istotne, sama rozmowa o Nim wywołała Jego obecność. Autor kończy rozdział dialogiem z propozycją R.M. Rynkowskiego, widzącego w rozmowie uczniów do Emaus model uprawiania teologii jako rozmowy o Bogu, która staje się rozmową z Bogiem.

W rozdziale szóstym („Oczy na uwięzi") autor zastanawia się nad faktem nierozpoznania Jezusa przez uczniów. Ustosunkowując się krytycznie do wyjaśnień widzących tutaj demoniczne omamienie lub zapamiętanie się w sporze, które nie pozwala na rozpoznanie niczego dokoła, ks. Draguła opowiada się za wyjaśnieniem św. Grzegorza Wielkiego: „Jezus ukazał się im zewnętrznie takim, jakim był w ich sercach". Skoro chrześcijaństwo jest swoistą „wiarą bez widzenia", autor oddaje się rozważaniom na temat relacji pomiędzy wiarą a widzeniem i jego brakiem. Jako literackie tło tych refleksji zostaje wykorzystany wątek widzącego, ale niewierzącego Piłata z powieści *Ewangelia według Piłata* autorstwa Eric-Emmanuela Schmitta. Autor konkluduje, iż uczniowie nie rozpoznali Mistrza, gdyż ukazał się im „w innej postaci" względem tego, co zapamiętali z ostatnich dni Jego życia. Rozdział kończą impresje na temat cyklu obrazów *Les Pèlerins d'Emmaüs* Arcabasa oraz obrazu *Der Gang nach Emmaus* Fritza von Uhde.

Kolejny rozdział („Pisma") rozpoczyna się analizą słów Jezusa skierowanych do uczniów, w przekonującym w swej trafności tłumaczeniu: „O, bezmyślni", a jego

głównym tematem jest Jezusowa holistyczna interpretacja Pism. Jest to egzegeza o charakterze „totalnym” i mesjańskim, gdyż dostrzega ona zapowiadanego Namaszczonego jako klucz otwierający ukryte znaczenie wszystkich ksiąg Biblii. Autor, przywołując dyskusję ojców *Vaticanum Secundum*, zastanawia się także nad możliwością obecności Jezusa nie tylko w Słowie czytanym, ale i wyjaśnianym. Artystycznym komentarzem do motywu wyjaśniania Pism stała się analiza reliefu w hiszpańskim klasztorze w Silos, obrazów *Na drodze do Emaus* i *Górski pejzaż z drogą do Emaus* flamandzkiego malarza Lucasa van Valckenborcha oraz obrazów *Pejzaż z drogą do Emaus* Martena van Valckenborcha i *Droga do Emaus* szwajcarskiego malarza Roberta Zünda.

Rozdział ósmy („Zmierzch”) poświęcony jest motywowi pozostania Nieznajomego Wędrowca z uczniami. Autor wyjaśnia semantykę czasownika *menō* („trwać”, „pozostawać”), omawia element przymusu, jaki wywierali uczniowie, motywy, dla których tak bardzo pragnęli zatrzymać Nieznajomego Egzegetę oraz ideę gościnności. Rozdział porusza także kwestie dotyczące miejsca gościny (z nawiązaniem do obrazu Duccia di Buoninsegna) oraz jej wieczornej pory.

W rozdziale dziewiątym („Łamanie chleba”) autor przywołuje istotne rozróżnienie. Otóż uczniowie nie rozpoznali Jezusa *po* konsekracji (przypomnieniu sobie sposobu, w jaki łamał chleb), ale *poprzez* konsekrację, która „stała się drogą objawienia, otworzyła im oczy i pozwoliła poznać Jezusa” (J.-P. Roux). Ks. Draguła zatrzymuje się zatem na zagadnieniu sposobu rozpoznania tożsamości Jezusa. Uczniowie nie byli obecni w czasie Ostatniej Wieczerzy, ale mogli znać charakterystyczny sposób, w jaki Jezus zachowywał się przy posiłku, w jaki sposób się modlił i jadł. Mogli także zobaczyć rany na Jego dłoniach. Powyższe wyjaśnienie autor słusznie ocenia za niewystarczające. Istotna jest intencja Łukasza, który poprzez użycie wyrażenia „łamanie chleba” nawiązał do Eucharystii jako „czasu” i „miejsca”, w którym spotyka się Jezusa. Kulturową ilustracją poruszanego w rozdziale zagadnienia są

obrazy *Pielgrzymi w Emaus* Louiusa Le Naina i *Wieczerza w Emaus* Paola Veronesego, dwa obrazy Michelangela Caravaggia i jeden Petera Paula Rubensa.

Rozdział dziesiąty („Płonące serca") mówi o rozgrzanym przez słowo Pisma sercu, które rozpoznaje znaki, a właściwie tylko jeden Znak. Za ilustrację ze świata współczesnej kultury służy powieść Alessandra Baricca pt. *Emmaus*, której bohaterowie są ludźmi małych serc, serc zimnych, niezdolnych do rozpoznania Boga w świecie. Tematyczne przyporządkowanie tej powieści do rozdziału o sercu rozgrzanym przez Słowo nie wydaje się najszczęśliwsze. Sam autor niejako się usprawiedliwia, gdy ukazuje jedyny punkt styczny: „Historia o uczniach z Emaus była dla bohaterów Baricca przypowieścią o życiu w ignorancji co do rzeczywistości świata. Na tym jednak kończy się analogia między Ewangelią a powieścią" (s. 150). W Ewangelii rzeczywistość otwierana jest przez życiodajne Słowo, w powieści czyni to grzech.

Rozdział jedenasty („Powrót") traktuje o stanie ducha uczniów po spotkaniu z Jezusem (określeni są jako „zmartwychwstani") i ich powrocie do Jerozolimy, gdzie jednoczą się ze wspólnotą Kościoła. Autor posiłkuje się, z sobie właściwym kunsztem, myślą odczytaną z obrazu *Wieczerza w Emaus* Rembrandta van Rijna oraz akwafortą wykonaną ze szkiców malarza.

Rozdział dwunasty („Peregrinus") zatrzymuje się na określeniu Jezusa jako „pielgrzyma", biorącego swój początek od czasownika *paroikeō* („odwiedzać jako obcy") obecnego w Łk 24,18. Autor nawiązuje do średniowiecznych dramatów liturgicznych, misteriów pasyjno-paschalnych, muzyki sakralnej, przedstawień ikonograficznych, słowiańskiej ludowej tradycji organizowania odpustów zwanych „Emausami" oraz znanych w niemieckim obszarze językowym wielkanocnych wędrówek zwanych *Emmausgang*.

Rozdział ostatni, zatytułowany „I ominęli Emaus", jest omówieniem powieści Andrzeja Szczypiorskiego pod takim samym tytułem. Tekst ewangeliczny i powieść łączy motyw niezrozumiałej śmierci. Ominięcie Emaus to

doświadczenie narratora powieści, który nie może rozwikłać tajemniczych okoliczności samobójczej śmierci przypadkowo spotkanej osoby. Ominięcie Emaus oznacza dla głównego bohatera również brak zainteresowania okazany tej przygodnej osobie, zaprzepaszczenie możliwości udzielenia jej pomocy, co w konsekwencji rodzi poczucie odpowiedzialności za jej śmierć. Jak zauważa autor: „Podobieństwo między bohaterami Ewangelii a bohaterami powieści dotyczy schematu drogi wewnętrznych poszukiwań. W jednym i drugim przypadku u początku drogi staje czyjaś śmierć, która prowokuje do wyruszenia w drogę. Uczniowie Jezusa wyruszają z Jerozolimy do Emaus, a następnie – po rozpoznaniu Jezusa – powracają do Jerozolimy. Bohaterzy powieści wyruszają z kolei z miasteczka, w którym doszło do samobójstwa, do Warszawy, a potem – nie odkrywszy jednak tajemnicy śmierci samobójcy – wracają do miasteczka. [...] Powrót u Szczypiorskiego jest zupełnie inny niż u św. Łukasza. Nie ma w nim radości, bo nie dochodzi do rozpoznania. Nie ma rozpoznania, bo «ominęli Emaus»" (s. 196). Rozdział jest udaną puentą całej książki. Emaus, jako „otwarcie", „zrozumienie" i nasze „zmartwychwstanie", mimo towarzyszenia nam Boga pod postacią Nieznajomego Wędrowca, może się poprzez nasz wolny wybór nie wydarzyć.

Podsumowując, książka stanowi małe kompendium egzegetyczno-teologicznych interpretacji Łukaszowej narracji o Emaus i relektury tego ewangelicznego epizodu w kulturze chrześcijańskiego Zachodu, z cennym odniesieniem do kultury polskiej. Należałoby sobie życzyć więcej polskich publikacji obierających taką metodę czytania tekstów biblijnych.

Z uznaniem należy odnotować obecność w przypisach odwołań do komentatorów Ewangelii Łukasza, zarówno starszych (m.in. M.-J. Lagrange, 1921), jak i współczesnych (J.A. Fitzmyer, 1985; R. Meynet, 1988; J.-N. Aletti, 1989; J. Radermakers – Ph. Bossuyt, 1999). Odwołania te nie są liczne, a liczba użytych komentarzy niezbyt pokaźna. Traci na tym bogactwo przesłania teologicznego. Cytowane dzieła, z wyjątkiem komentarza Fitzmyera, nie

są także reprezentatywne i wiodące. Po części brak ten jest usprawiedliwiony charakterem książki, a więc metodą *Wirkungsgeschichte* i zainteresowaniami autora, który nie jest biblistą.

Cieszą odwołania do prac polskich biblistów, choć są wzmiankowane jedynie publikacje R. Rubinkiewicza i K. Bardskiego. Bibliografia biblistyki polskiej za lata 1945-2012 opracowana przez ks. Piotra Ostańskiego wymienia 48 publikacji dotyczących tematu Emaus. Z pewnością prace te mogłyby zaoferować dodatkowe myśli.

Autor jest niezwykle wrażliwy na precyzję tłumaczenia greckiego tekstu narracji Łukasza, krytykując nierzadko wybory semantyczne tłumaczy Biblii Tysiąclecia (np. s. 128, 131, 141, 159). Jedną próbę przekładu zaproponowaną przez autora trudno jednak uznać za udaną. Otóż z gramatycznego punktu widzenia nie przekonuje eksperymentalne tłumaczenie „wstani są” (Łk 24,33), jako wyrażające stan (s. 159). Występujące obok siebie czasowniki w czasie aoryst (akcentującego punktowość akcji) wyrażają jedynie sekwencję dwóch czynności mających miejsce w przeszłości, z których pierwszy opisuje czynność uprzednią w stosunku do drugiej: „wstawszy [...] wrócili”. Jednocześnie fakt użycia czasownika *anistēmi* może być aluzją do zmartwychwstania, gdyż tym czasownikiem Łukasz opisuje zmartwychwstanie Jezusa (18,33; 24,46). Jak słusznie zauważa autor, uczniowie po spotkaniu ze Zmartwychwstałym są bez wątpienia „zmartwychwstani”.

Należy podkreślić kunszt edytorski i estetykę książki. Obcowanie z książką, nie tylko ze względu na jej treść, jest przyjemnością. Liczba chochlików drukarskich[10], błędnej transliteracji (np. *paroikeō,* s. 164) i niewłaściwych odnośników do tekstów biblijnych (np. s. 128, w miejscu 24,31 winno być 24,32) jest znikoma. Bardzo pomocne są przypisy umieszczone na dole stron.

[10] Dla przykładu, s. 124, przypis 9; s. 129, pierwsza linijka; s. 157, szósta linijka; s. 158, czwarta linijka od dołu; s. 177, linijka trzynasta; s. 180, trzecia linijka od dołu; s. 202, piąta linijka.

Książka wprowadza w bogaty świat wizualnych interpretacji Łukaszowej perykopy. W czasie lektury spontanicznie rodzi się zatem pragnienie zobaczenia omawianych dzieł sztuki. Okazuje się, iż reprodukcji wielu z nich nie można skonsultować za pomocą podręcznych narzędzi internetowych. Czytelnik niedysponujący specjalistyczną biblioteką pozostaje bezradny. Dołączenie kolorowych ilustracji z pewnością uczyniłoby lekturę nie tylko przyjemniejszą i ciekawszą, ale – co ważniejsze – bardziej pożyteczną i owocną.

Podsumowując, książka zaskakuje imponującą znajomością fragmentu Łukaszowego Pisma. Lektura budzi niebagatelne pragnienie poznania Pism, ale także – co istotniejsze – spotkania z Egzegetą, który je otworzy. W zakończeniu autor czyni kilka praktycznych uwag, w tym jedną, w moim przekonaniu, definiującą przesłanie książki i jednocześnie będącą zaproszeniem do jej lektury oraz do otwarcia Pisma, otwarcia zarówno dosłownego, jak i przenośnego: „Pierwsza lekcja, jaką daje Emaus, mówi, że odejście Boga jest tylko pozorne. Św. Augustyn mawiał: *Timeo Deum transeuntem* – «Boję się Boga przechodzącego [obok]». Chrystus z drogi do Emaus to Bóg idący obok, Bóg gotowy, aby się zbliżyć do pogrążonych w smutku uciekinierów, Bóg, który czeka na stosowny moment. Przechodzi obok, można Go nie zauważyć, ominąć, przemilczeć. Ale można Go także przywołać tęsknotą. To właśnie dokonało się na ewangelicznej drodze. Zbliżył się do nich w chwili, gdy o Nim mówili. Jego zbliżanie się jest odpowiedzią na naszą potrzebę bliskości. Trzeba Go do siebie przywołać. Nasz Bóg jest Bogiem gotowym do przyjścia, taki, «Który jest, który był i Który przychodzi» (Ap 1,8)" (s. 199).

Ks. Adam Kubiś
Instytut Nauk Biblijnych KUL
ul. Radziszewskiego 7; 20-039 Lublin
adamkubis@kul.pl